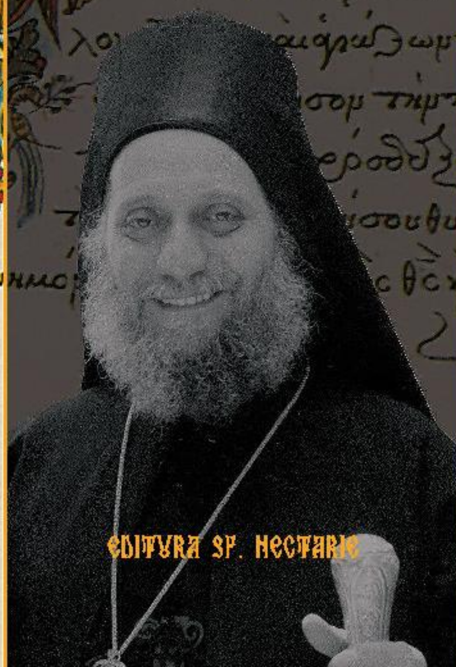
Arhim. Emilianos Simonopetritul





TÂLCUIRI LA PSALMI


EDITURA SF. NECTARIE

ARHIM. EMILIANOS SIMONOPETRITUL

TÂLCUIRI ȘI CATEHEZE

3



ARHIM. EMILIANOS SIMONOPETRITUL

TÂLCUIRI LA
PSALMI

VENIȚI SĂ NE BUCURĂM DE DOMNUL

Traducere din limba greacă de
Ierom. Agapie (Corbu)

Tipărită cu binecuvântarea
Înalt Preasfințitului Părinte
TIMOTEI
Arhiepiscopul Aradului



Traducătorul și Editura Sf. Nectarie mulțumesc din inimă
PREACUVIOASEI MAICI NICODIMI,
Stareța Sfintei Mănăstiri din Ormylia Halkidicii,
pentru dragostea cu care ne-a încredințat
spre traducere și tipărire
volumele acestei serii de *Tâlcuiri și Cateheze*.



Traducere după: ΑΡΧΙΜ. ΑΙΜΙΛΙΑΝΟΥ ΣΙΜΩΝΟΠΕΤΡΙΤΟΥ,
ΚΑΤΗΧΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΛΟΓΟΙ 3, ΟΡΜΥΛΙΑ, 1999

Coperta: Dana Moroiu, Corneliu Alexandrescu

Imagine coperta I: Pecete a Mănăstirii Simonos Petras din 1848 (centru),
Liturghier, manuscris de la Sf. M. Xiropotamou din
1698 (fundal), Arhim. Emilianos Simonopetritul (foto)
flaps I: Sf. Proroc David, icoană contemporană din catoliconul
Sf. M. Bunavestire - Ormylia
flaps IV: Ripidă de la Sf. M. Dionisiu, anul 1661

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
EMILIANOS SIMONOPETRITUL, arhimandrit
Tâlcuiri şi cateheze / arhimandrit Emilianos Simonopetritul ; trad.:
ierom. Agapie. - Arad : Editura Sfântul Nectarie, 2011-
vol.
ISBN 978-606-92121-4-6
Vol. 3. : Tâlcuiri la Psalmi. - 2011. - ISBN 978-606-92121-9-6
I. Agapie, ieromonah (trad.)
252:281.94

CUVÂNTUL TRADUCĂTORULUI

TÂLCUIRILE LA PSALMI ALE PĂRINTELUI EMILIANOS ŞI EXEGEZA PATRISTICĂ

Între metodele exegetice folosite de Gheronda Emilianos și cele ale Părinților, între viziunea sa și cea a Părinților asupra Sfintei Scripturi există, pentru un cititor avizat, corespondențe clare. Ele nu sunt prezente la nivelul soluțiilor exegetice, ci la nivelul metodei și al duhului în care Scriptura e abordată și tâlcuită. Înrudirea pe care îmi propun să o evidențiez e deci una de profunzime, structurală, esențială și tocmai de aceea riscă să scape neobservată, cititorul fiind astfel lipsit de bucuria întâlnirii cu una din laturile cele mai de valoare ale prezentelor *Tâlcuiri*. Înrudirea la care am să mă refer mai pe larg în considerațiile următoare ne dezvăluie tâlcuirea în Biserică a Scripturii ca o lucrare vie, mereu nouă în Duhul Sfânt. Cu ajutorul acestor lămuriri prealabile vor deveni vizibile tocmai acele corespondențe de care aminteam, iar cunoașterea lor va ajuta la citirea întru cunoștință a acestui volum de *Tâlcuiri la Psalmi*.

Înainte de a intra în problematica anunțată, e bine să precizez cadrul[1] în care au fost făcute *Tâlcuirile la Psalmi*. Ele

[1] Despre cadrul în care au fost rostite omiliile lui Gheronda Emilianos am avut prilejul să scriu în *Prologul* primului volum din seria de

nu au un scop academic, ci se adresau monahilor și maicilor din obștile Părintelui. Sinaxele în care Părintele tâlcuia texte din Scriptură, din Filocalie, din sfintele slujbe, din vieți de sfinți sau din canoane făceau parte în mod firesc din viața obștii. Această viață, marcată de privegherea la chilie cu rugăciunea lui Iisus și slujirea, noapte de noapte, a Dumnezeieștii Liturghii, cuprinde și citirea și meditarea Sfintei Scripturi. Dar ce înseamnă asta în tradiția duhovnicească răsăriteană și, mai ales, pentru un monah ortodox?

1. *Locul Sfintei Scripturi în viața monahului* este foarte vizibil în Paterice, în scrierile Părinților, în viețile sfinților și în relatările primilor „istorici" ai monahismului. Așa, bunăoară, Sfântul Ioan Casian, istorisind pelerinajul său la mănăstirile din Egipt și Tebaida, ne spune că monahii de aici, care „au primit regula de viețuire de la Evanghelistul de fericită pomenire Marcu, cel dintâi episcop al orașului Alexandria"[2], făceau la fiecare adunare de slujbă citiri biblice, cei prezenți stând „cu inima încordată la cuvinte". Citirile, întrerupte de momente de tăcere în cursul cărora călugării meditau adânc la cuvintele citite din Scriptură, erau continuate și după slujbă, la chilii, „de cei ce doreau și se sileau, prin meditație continuă, să păstreze amintirea dumnezeieștilor Scripturi"[3]. La fel și munca era făcută „rostind din memorie vreun psalm sau

Tâlcuiri și Cateheze (Arhim. Emilianos Simonopetritul, *Tâlcuire la Viața Cuviosului Nil Calavritul*, tr. rom. Ierom. Agapie Corbu, Ed. Sfântul Nectarie, Arad, 2009, pp. 7-16).

[2] Sfântul Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, cap. 2 „Regula rugăciunilor și psalmilor de noapte", PSB 57, tr. rom. Vasile Cojocaru și David Popescu, București, 1990, p. 123.

[3] Ibidem, p. 124.

vreun pasaj din Scriptură"[4]. Nu numai monahii chinoviți aveau la inimă Scriptura, ci și pustnicii, precum Avva Filimon, care rostea într-o noapte toată Psaltirea, adăugând și pericope din Evanghelie, și așa petrecea „hrănindu-se cu contemplarea celor cerești", pentru că, zicea el, „prin rugăciunea neîncetată și prin meditarea dumnezeieștilor Scripturi se deschid ochii înțelegători ai sufletului și [...] întreg omul se face duhovnicesc"[5].

Exemplele sunt suficient de grăitoare, cred, pentru a schița tradiția monahală în a cărei descendență duhovnicească se înscrie povățuirea Părintelui Emilianos și modul de viață al obștilor sale. Accentul pus de el pe citirea Scripturii are o semnificație aparte dacă luăm aminte și la contextul monahismului în care aceste tâlcuiri au fost făcute. În vremea în care tâlcuia ucenicilor *Viața Cuviosului Nil Calavritul*, anul 1977, Părintele, silit de realitatea crudă a monahismului acelor vremi, vorbea despre „cele trei foarte mari reușite pe care le-a dobândit satana împotriva monahilor". Dacă prima sa reușită este schimbarea duhului ascetic în activism, a doua „dispariția Sfintei Împărtășanii", atunci cea de-a treia „ispravă a satanei este desființarea primirii lui Hristos ca și Cuvânt prin lucrarea tainică" a citirii personale a Sfintei Scripturi. „Adică dracul a reușit să desființeze primirea neîncetată a Sfântului Duh, care se face, în mod evident, prin învățătură și prin studiu. Din păcate astăzi, la Sfântul Munte, dar și mai departe prin mănăstirile noastre, nu mai există nici învățătură, nici studiu. Cine mai citește Sfânta Scriptură? Cine citește din Părinți? Citirea Sfintei Scripturi se limi-

[4] Ibidem, p. 129.

[5] Avva Filimon, *Cuvânt foarte folositor*, FR 4 (ediția 1994), pp. 184-185.

tează numai la profeții, la Faptele Apostolilor, la Epistole sau la Evangheliile care se citesc la slujbele din biserică, iar citirea lucrărilor patristice se limitează la citirile corespunzătoare de la trapeză sau din biserică“[6] , constata cu amărăciune Părintele.

Pentru monahul începător, care încă nu are, așa cum ar vrea, o cunoaștere directă a lui Dumnezeu, nici putința simțirii Lui, „studiul duhovnicesc suplinește exact această dificultate“, ne spune Gheronda Emilianos, fiind „o deșertare a lui Dumnezeu pe care o face pentru noi. Dumnezeu Se deșartă descoperindu-Se pe Sine în texte, în rânduri, în litere și în înțelesuri“, și așa, „citind cartea, mă apropii de harul tainic al autorului și, cu lucrarea Duhului Sfânt, de Dumnezeu și de cele ale lui Dumnezeu“[7].

Pentru monahii mai sporiți, cercetarea Sfintei Scripturi este o lucrare duhovnicească prin care ajung la împărtășirea de Hristos prin cuvânt. La modul practic, Gheronda Emilianos își povățuia monahii să citească toate capitolele la rând, nu după bunul plac de moment, silindu-se să manifeste și aici duhul ascultării: „Citesc și înaintez fără să urmăresc, să iscodesc, să cercetez, să descopăr. Îmi ajunge ceea ce îmi va da Dumnezeu.“[8] O atare citire se integrează în atitudinea duhovnicească pe care trebuie să o cultive clipă de clipă monahul în obștea sa: trezvia, ca întoarcere a celor trei părți ale sufletului către Dumnezeu, neamestecarea în treburile altui monah, lipsa de împătimire față de vreun

[6] Arhim. Emilianos Simonopetritul, Tâlcuire la Viața Cuviosului Nil Calavritul, tr. rom. Ierom. Agapie Corbu, Ed. Sfântul Nectarie, Arad, 2009, pp. 120-122.

[7] Arhim. Emilianos Simonopetritul, *Avva Isaia – Cuvinte ascetice*, tr. rom. Ierom. Agapie Corbu, Ed. Sfântul Nectarie, Arad, 2008, p. 16.

[8] Ibidem, p. 132.

lucru sau lucrare, cultivarea statornică a bucuriei și a legăturii pașnice și armonioase cu aproapele, neîndeletnicirea cu propria persoană, ci cu Dumnezeu.

Precizând aceste elemente, nu am făcut decât să indic locul Scripturii în viața unui monah. Despre rostul ei în această viață tainică este însă mai important dar și mai greu de vorbit. Textul Scripturii, pătrunzând în suflet prin citire, devine ferment pentru creșterea duhovnicească. De aceea, Părintele Emilianos recomandă citirea pericopelor biblice ale fiecărei zile și dialogul cu textul, în cursul privegherii, ca pregătire de chilie pentru Liturghia care încheie, de obicei, privegherea de noapte a monahilor săi. El însuși mărturisește preoților din obștea sa că, înainte de a liturghisi, vrea să aibă destul timp în care „să discute cu Evanghelia". Fie în chilie, fie în paraclisul stăreției, această citire a Evangheliei zilei i-L aduce înainte pe Hristos, Care îi spune ceva pentru acea zi, i Se va împărtăși prin cuvântul evanghelic, iar el apoi, slujind Liturghia, Îl va purta cu sine înaintea Sfintei Mese, la Proscomidie, la Vohoduri, în toată vremea slujirii[9]. De aceea Părintele Emilianos își învață monahii, mai ales pe cei hirotoniți: „Să nu socotim niciodată pericopa evanghelică drept un text pe care suntem îndatorați în mod tipiconal să-l citim în acea zi, pentru că astfel aproape că hotărâm dinainte nereușita adunării de slujbă. Dacă Evanghelia nu mi-a grăit înseamnă că Liturghia mă va lăsa cu desăvârșire neschimbat."[10]

Actul citirii Scripturii tinde, așadar, să fie pentru monah o întâlnire cu Hristos și cu harul Duhului care viază

[9] Arhim. Emilianos Simonopetritul, *Tâlcuiri la Sfintele Slujbe*, tr. rom. Ierom. Agapie Corbu, Ed. Sfântul Nectarie, Arad, 2010, pp. 95-98.
[10] Ibidem, p. 94.

în Scripturi și o introducere în spațiul comuniunii tainice cu Dumnezeu. De aceea, căderea de la studiul duhovnicesc „este cădere de la viața duhovnicească". Citirea Sfintei Scripturi este o „căutare a lui Dumnezeu" căreia Dumnezeu Însuși îi răspunde prin înțelesurile duhovnicești descoperite, născute în inima monahului. Dintre cele trei elemente fundamentale ale vieții de mănăstire, munca, rugăciunea și studiul duhovnicesc, primul îi dă monahului „putința unei diversități și a petrecerii timpului în tihnă", al doilea, rugăciunea, este „elementul unificator și nemijlocit al legăturii cu Dumnezeu", iar al treilea, adică studiul duhovnicesc în care intră și citirea Scripturii, „lucrează asupra dispoziției noastre, ne deschide gustul pentru Dumnezeu"[11].

Oricât ar părea de smintitor mentalității lumești, Scriptura nu e citită într-o chinovie pentru dezlegarea nedumeririlor personale ale viețuitorilor, cu atât mai puțin pentru verificarea întâi-stătătorului și susținerea propriilor păreri. Deși „obiectiv există cuvântul lui Dumnezeu", totuși fiecare monah își împropriază acest cuvânt potrivit cu povățuirea pe care i-o dă Starețul, cu modul în care acesta îi formează conștiința. Adevăratul Stareț, ne spune Gheronda Emilianos, formează conștiința monahilor săi urmărind să facă din ei oameni liberi, nu sclavi, adică să-și împroprieze libertatea pe care ne-a dăruit-o Hristos, „singurul lucru spre care țintește legătura cu Starețul"[12]. În duhul acestei povățuiri este firesc ca monahul să nu se lase ademenit de cântecul de sirenă al studiului din curiozitate, lumesc, ci să țintească spre ceea ce Părintele numește

---

[11] *Avva Isaia – Cuvinte ascetice*, p. 19.
[12] Ibidem, pp. 100-101.

„citire fiinţială“[13], sintagmă sintetică de obârşie patristică, prin care exprimă, poate cel mai bine, viziunea sa în această latură a vieţii practice monahale.

Atmosfera generală, duhovnicească şi de vieţuire practică, de organizare a vieţii mănăstirii formează premisele obiective pentru ca monahul să ajungă la citirea fiinţială. Dar ele nu sunt suficiente, ci e nevoie şi de premisa subiectivă, personală, adică de însuşirea de către monah a duhului ascultării şi a celorlalte elemente de făptuire. Există, prin urmare, o ţesătură tainică în care sunt prinse la un loc citirea Sfintei Scripturi, elementele care alcătuiesc şi caracterizează viaţa de obşte cât şi cele ale vieţii personale a monahului.

Prezentarea locului Sfintei Scripturi în viaţa monahului, potrivit povăţuirilor lui Gheronda Emilianos, nu este totuşi încheiată. Mai trebuie spus ceva despre legătura directă a monahului cu cuvântul biblic şi deplina dependenţă cu care e îndatorat faţă de Stareţul său. Fără ca între acestea două să fi existat vreo concurenţă sau dispută pentru întâietate, tradiţia a statornicit de la început o ierarhie. Mai întâi, ucenicul îşi alege Stareţul după criteriile pe care le socoteşte bune, scoase din Scriptură şi din tradiţia Bisericii. Odată făcută această alegere, Stareţul e cel care-i formează conştiinţa duhovnicească şi, apoi, fiecare va înţelege cuvântul biblic şi-l va împropria potrivit cu povăţuirea primită de la Stareţul său. În acest înţeles se cuvine să primim cuvintele Părintelui Emilianos, care ne spune că, pentru monahii săi, Stareţul este deasupra Evangheliei[14]. Vechile scrieri monahale ilustrea-

[13] Ibidem, p. 132.

[14] Aşa sunt comentariile Părintelui la cuvintele Avvei Isaia pp. 99,

ză și ele cu pilde, uneori scandaloase, acest adevăr greu de prins și ușor de răstălmăcit: ucenici trimiși la furat, puși să omoare, să dea foc la mănăstire, să-și pună viața în primejdie de moarte, bătuți măr etc. În toate aceste cazuri trebuie avute în vedere deodată atât sfințenia Starețului cât și măsura ascultării ucenicului. Doar un Stareț sfânt, precum vedem din scrierile monahale, își supune ucenicii la asemenea probe, iar asta foarte rar, cu mult discernământ, și nu pe oricare dintre ei. E o ispită diabolică pentru întreaga mănăstire ca un „oareșcine", pus Stareț, să creadă că prin aceasta poate să imite excepțiile amintite și să identifice cu acestea povățuirea... harismatică.

2. *Despre metoda exegetică a Părintelui Emilianos*. Parcurgerea *Tâlcuirilor* din acest volum va aduce un folos și o delectare cu atât mai mari cu cât cititorul va fi avizat asupra metodei exegetice care se lasă întrevăzută din comentariile înseși. Oricât s-ar feri cineva să recunoască necesitatea unei metode riguroase de abordare a textelor sfinte în vederea unei exegeze duhovnicești, va trebui totuși să admită că tâlcuitori patristici de prim rang ai Scripturilor au dovedit în scrisul lor o temeinică știință filologico-istorică, pusă, uneori abia ghicit, în slujba scoaterii sensurilor duhovnicești din textul brut al Scripturii.

O aprofundare a exegezei patristice prin studii în domeniu de-a lungul a mai bine de zece ani mi-a permis o sistematizare, nu cu titlu exhaustiv și nici definitiv, a câtorva metode exegetice, așa cum apar ele la unii din cei mai de seamă Părinți ai Bisericii. Sunt bucuros să măr-

102, 118, 141, care, scoase din contextul propriu, au iscat unele nedumeriri și discuții contradictorii cărora mă simt dator cu aceste precizări.

turisesc că nu mică mi-a fost satisfacția când, traducând volumul de față, am descoperit în Părintele Emilianos un tâlcuitor ce mânuiește cu suverană precizie și admirabilă suplețe o bună parte din metodele exegetice ale Părinților. Ca traducător, am socotit datoria mea să mijlocesc cititorului român nu numai textul grec, ci, în această introducere, și unele elemente aș zice structurale ale tâlcuirilor Părintelui, care elemente, odată cunoscute, vor da cititorului putința de a se bucura mai deplin de înțelesurile exegezei, de a rezona intim cu tâlcuirea, dar și cu tâlcuitorul, de a-l urma pe acesta pas cu pas pe asprele și înaltele poteci ce duc spre piscul exegezei duhovnicești, contemplația.

a) *Critica textuală și variante de text*. Critica textuală reprezintă în exegeza modernă o știință de natură preponderent filologică cu două scopuri principale: furnizarea unui text cât mai apropiat posibil de cel ieșit din mâinile aghiografului și stabilirea istoriei transmiterii acestui text. Specialiștii urmăresc prin această lucrare, foarte migăloasă, să ajungă la textul reprezentând, în mod indiscutabil, „originalul“, curățat de alterațiile inerente transmiterii de către generații și generații de copiști. Cei care au studiat teologia în facultăți sunt obișnuiți, datorită manualelor, să asimileze această știință aproape exclusiv cu strădaniile disperate ale savanților protestanți care, odată cu Luther, au început să pună în discuție, uneori chiar să elimine din corpusul Scripturilor, pe baza analizei filologice, texte mai mari sau mai mici. În plus, începând cu Reforma, care, în afară de *sola Scriptura*, nu mai avea nimic sfânt, a apărut un ideal nou, necunoscut tradiției Părinților, anume al textului original, identic până la „iota și cirta“ cu cel ieșit din mâinile aghiografului. Aparent îndreptățit, acest ideal

este, în condițiile actualelor manuscrise, de neatins.

Nimic din această obsesie nu găsim la Părinți, deși vedem că adeseori sunt și ei interesați de cunoașterea diferitelor variante ale textelor, de familiile de manuscrise sau de diferitele traduceri pentru Vechiul Testament[15]. Sfântul Grigorie de Nyssa, bunăoară, în scrierile sale exegetice recurge adesea la variante, alegând pentru *Tâlcuirea Rugăciunii Domnești* o variantă rară a textului de la Lc. 11, 2 spre a o tâlcui [16], iar Sfântul Ioan Gură de Aur, tâlcuind Psalmii, citează și alte variante grecești: ale lui Aquila, Symachos și Theodotion.

Din aceste motive nu trebuie să surprindă pe nimeni faptul că, în cursul *Tâlcuirilor*, Părintele Emilianos face apel, și nu de puține ori, la alte variante ale textului păstrate în manuscrise diferite, între care diferența e uneori infinitezimală, și așa, urmând principiile exegezei biblice patristice, dă la iveală mai multe tâlcuiri absolut diferite ale aceluiași verset, deopotrivă de îndreptățite. Așa

---

[15] Eusebiu de Cezareea ne spune că Sfântul Constantin cel Mare îi comandase 50 de exemplare din *Hexapla* lui Origen, în care erau puse în paralel, pe șase coloane, mai multe traduceri grecești ale Vechiului Testament (*Viața lui Constantin*, IV, 36-37). Există bune mărturii că, până la distrugerea aproape totală a scrierilor origeniene în vremea lui Iustinian, *Hexapla* a fost folosită și de unii Părinți (Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Epifanie, Fer. Ieronim și alții).

[16] Varianta este „vie Duhul Tău cel Sfânt peste noi și să ne curățească pe noi“, inexistentă în manuscrisele de care dispunem azi (în Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuirea Rugăciunii Domnești*, III, PG 44, 1157 C). Detaliat, aspectul folosirii patristice a variantelor textuale se poate vedea în lucrarea: Ierom. Dr. Agapie Corbu, *Sfânta Scriptură și tâlcuirea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa*, Ed. Teofania, Sibiu, 2002, pp. 151-158.

de pildă, Părintele dovedește o amănunțită cunoaștere a textului Scripturilor unită cu perspectiva patristică asupra folosirii variantelor când, în tâlcuirea psalmului 109, citează textul din Efeseni 5, 14 după o variantă textuală prezentă în aparatul de subsol al ediției critice Nestle-Aland[17]. Așa cum, odinioară, Sfântul Grigorie de Nyssa alegea spre tâlcuire variantele textuale care se potriveau mai bine cu scopul omiliei spre a da „o tâlcuire cât mai fericitoare", tot așa și Părintele Emilianos alege o variantă ale cărei înțelesuri se potrivesc cu restul tâlcuirii.

Uneori Gheronda ia în discuție și variante ale textului ebraic, cum sunt psalmii 102, 5 și 83, 7, unde amintește de vocalizări diferite ale textului masoretic, pe fiecare întemeind câte o tâlcuire. Acest lucru îl făcuse și Sfântul Maxim Mărturisitorul[18], la vremea sa, când lua în discuție modul în care diferențele de pronunție ale aceluiași cuvânt ebraic îi imprimau sensuri diferite.

Diferența dintre variante este uneori la nivelul unei singure litere, ceea ce nu scapă spiritului mereu treaz al Părintelui Emilianos. Astfel, o surprinzătoare exegeză întemeiată pe două variante textuale, între care diferența constă în prezența, respectiv absența literei ν, ne întâmpină în cazul psalmului 86, 4. În psalmul 89, 3 absența sau prezența semnului de întrebare și poziționarea lui în cadrul versetului sunt un prilej deschizător de cale pentru o foarte interesantă exegeză[19]. La fel, în cazul psalmului 131, 14, unde

---

[17] E vorba de varianta „te vei atinge de Hristos" în locul celei obișnuite „te va lumina Hristos", aleasă pentru buna ei potrivire în înlănțuirea ideilor cuvântării.

[18] Așa în *Răspunsuri către Talasie* 54, FR 3, p. 232.

[19] Vechile manuscrise în ebraică și greacă neavând de la început sistem de punctuație, e de la sine înțeles că a apărut cu timpul intenția

substantivul θύρα (poartă) alternează în variantele manuscrise cu θήρα (vânătoare de animale) și cu χήρα (văduvă), variantele își aduc partea de înțeles în tâlcuirea integratoare a lui Gheronda Emilianos.

E bine să se știe și faptul că Părintele Emilianos, când făcea aceste tâlcuiri, cunoștea foarte bine exagerările raționaliste ale criticii textuale apusene, pe care le respinge cu o logică cel puțin la fel de riguroasă ca a acelora. Așa, bunăoară, în tâlcuirea psalmului 86, 1, merită reținută dovedirea lipsei de temei a părerii că, „odată cu trecerea timpului, s-au pierdut ori s-au amestecat unele expresii, unele cuvinte" de la începutul psalmului și că „trebuie să acceptăm că psalmul începea tocmai așa". Este, cred, suficient acest exemplu, spre a ilustra discernământul teologic și duhovnicesc pe care Gheronda îl are în folosirea unor metode, care, deși întrebuințate și de Sfinții Părinți, odată încăpute pe mâinile celor din afara Bisericii, au dus la exagerări și concluzii inacceptabile pentru cugetul ortodox.

Am amintit, cu titlu de exemplificare, câteva din locurile pentru a căror tâlcuire Părintele Emilianos folosește și alte variante de text, fără să ia niciodată în discuție problema textului „corect". Ceea ce contează este exegeza propriu-zisă, expresie a tradiției și a cugetului Bisericii față de care textul este subordonat. Importante sunt învățăturile la care ajunge și nu atât gradul de acuratețe a textului biblic, apelul la variante având scopul de a tăia cale exegezei sau de a furniza puncte de pornire pentru noi tâlcuiri. Această modalitate de abordare a textului sfânt, considerat cu tărie cuvânt al lui Dumnezeu, dar acceptând și o anu-

---

de a lămuri locurile mai neclare, adăugând aceste semne, a căror poziționare nu este aceeași în toate manuscrisele.

mită relativitate în ceea ce privește transmiterea lui materială, este o caracteristică a atitudinii Părinților în chestiunea variantelor textuale, pentru că ei „plasează Sfânta Scriptură în întregul ansamblului Biserică-Tradiție", iar obiectivitatea pe care o au în vedere „transcende materialitatea textului sfânt, fiind cuprinsă în «taina evlaviei» predată de Domnul apostolilor Săi, taină pe care o cuprind, împreună, Biserica, Tradiția și Scriptura"[20]. Această „taină a evlaviei", în cazul de față mijlocită de textul Sfintei Scripturi[21], este experiată printr-o trăire mai presus de cuvinte, pe care exegeza vine apoi să o expliciteze.

b) *Raportul dintre Septuaginta și textul ebraic. „Hebraica veritas".* Este mai presus de orice discuție faptul că traducerea grecească a Vechiului Testament, Septuaginta, reprezintă pentru Sfinții Părinți și Ortodoxie textul oficial. Asta nu înseamnă disprețuirea sau lepădarea textului ebraic, de vreme ce mulți dintre Părinții și scriitorii bisericești, „într-o epocă în care controversa dintre iudei și creștini era foarte vie, (…) au avut îndrăzneala de a pune în slujba exegezei lor mijloace și cunoștințe pe care le împrumutau de la iudei"[22]. Sfântul Maxim apelează la cu-

[20] Ierom. Dr. Agapie Corbu, *op. cit.*, p. 157.

[21] Aceeași idee o exprimă, de exemplu, și Părintele Stăniloae: „Autorii Noului Testament, și de asemenea profeții și scriitorii Vechiului Testament, se foloseau fără îndoială de limbajul, ideile și formele literare ale epocii lor pentru a exprima revelația dumnezeiască. Dar aceste cuvinte, idei și forme literare au fost transfigurate în chiar modul în care au fost combinate *pentru a exprima un conținut ce transcende conținutul lor normal*" (cf. Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church,* New York, 1980, pp. 110-111).

[22] Pr. Dr. V. Mihoc, „Actualitatea exegezei biblice", în vol. *Biblie și teologie. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Dr. Nicolae Neaga la împlinirea vârstei de 95 de ani,* Sibiu, 1997, p. 63.

noștințe din lumea iudaică, iar Sfântul Grigorie de Nyssa chiar a călătorit în Țara Sfântă, unde a cunoscut nemijlocit multe din locurile în care s-au desfășurat evenimente biblice[23]. Sfântul Ioan Gură de Aur, în tâlcuirile sale la Psalmi, citează uneori și textul ebraic pe care îl transcrie cu litere grecești, preluat din *Hexapla* lui Origen.

Aceeași măsurată deschidere față de *hebraica veritas* – „adevărurile evreiești", cum le numea Fer. Ieronim – o întâlnim pe alocuri și în exegeza lui Gheronda Emilianos. În sprijinul înțelegerii mai profunde a psalmilor el aduce detalii privind concepția antropologică iudaică, discută trăsături ale psihologiei religioase evreiești, amintește felul în care greutățile climaterice sau istorice și-au pus amprenta pe modul iudaic de percepere a lumii și a legăturii cu Dumnezeu, precizări necesare pentru cititori ai psalmilor veniți din alt spațiu cultural și cultual, cu altă reprezentare a legăturii cu Dumnezeu, cu alt fundal filosofic și psihologic, cu alte posibilități de exprimare a ideilor.

În cursul *Tâlcuirilor*, diferite detalii din viața iudeilor în Palestina vremurilor biblice sunt aduse în modul cel mai firesc pentru a împlini imaginea descrisă de psalmiști și a conferi suportul istoric de la care pornește exegeza duhovnicească. Fără limpezirile cu privire la concepția iudaică despre alcătuirea duhovnicească a omului și despre sediul puterilor sufletești, tâlcuirea psalmului 102, 1 ar fi fost de bună seamă lipsită de înțelesurile necesare. Mulțimea de nume pe care Vechiul Testament le are pentru Dumnezeu oferă, odată cu exegeza psalmului 18, 15, un bun prilej de

[23] Sf. Grigorie de Nyssa, *Epistola 2*, *Către Censitor*, SC 363, pp. 106-123, și *Epistola 3, Către preavirtuoasele și preacuvioasele Evstatia și Amvrozia și preavirtuoasei și preacinstitei copile Basilissa*, E 3, SC 363, pp. 124-147.

incursiune în lumea ebraicii, dar și de comparare a textelor evreiesc și grecesc, Părintele arătând care variantă grecească se apropie mai mult de conștiința evreiască. Felul de a se exprima al Bibliei ebraice e și el discutat (la Ps. 86, 1, 7), iar starea sufletească a iudeilor ce prăznuiau sărbătoarea corturilor este, pentru Gheronda Emilianos, un semn al felului în care se cuvine citit și trăit psalmul 117.

c) *Apelul la etimologie, la analiza gramaticală și semantică*. Părinții, indiferent de așa-zisele școli teologice cărora le-au aparținut, au găsit în cercetarea etimologică, semantică și gramaticală a cuvintelor Scripturii o sursă aproape inepuizabilă pentru exegeză. Înțelesurile Scripturii sunt pentru ei mult mai bogate decât ceea ce pot cuvintele omenești să cuprindă, să exprime și să transmită și, de aceea, iscodirea cuvintelor doldora de semnificații prin metode lingvistice, gramaticale și etimologice este o favorită în exegeza patristică. Astfel, Sfântul Grigorie de Nyssa, tâlcuind Rugăciunea Domnească, se simte îndemnat să arate diferența etimologică între cuvintele grecești εὐχή și προσευχή pentru a lămuri înțelesul cuvintelor Domnului „când vă rugați“ (Mt. 6, 7)[24], iar textul biblic al Facerii îi oferă prilejul ca, pe baza etimologiei, să distingă mai multe nuanțe ale verbelor „a face“, „a construi“ (κατασκευάζω) și „a crea“ (ποιέω)[25]. Sfântul Ioan Gură de Aur profită și el de amănuntele de ordin filologic ale textelor Scripturii[26],

---

[24] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuirea Rugăciunii Domnești*, PG 44, 1125.

[25] Idem, *Cuvânt la Hexaimeron*, PG 44, 65.

[26] Așa, de exemplu, în comentariile sale la Ioan, unde din prezența articolului hotărât deduce dumnezeirea Fiului (PG 59, 35), sau nerepetarea articolului τοῦ înaintea numelui lui Iisus Hristos din Tit 2, 13 arată iarăși dumnezeirea lui Iisus, (*Comentariu la Epistola către Tit*,

iar Fer. Augustin, în tratatul său de ermineutică biblică, spune că exegetul trebuie „să fie înarmat cu cunoștințe lingvistice pentru a nu se poticni în cuvinte și formulări necunoscute“[27]. La fel și Sfântul Maxim Mărturisitorul folosește cu multă dexteritate și suplețe etimologiile cuvintelor grecești și evreiești pentru a dezlega nedumeririle de natură biblică ale prietenului său Talasie Libianul[28].

Așa stând lucrurile, era cu neputință pentru un cunoscător profund al Scripturii și al Părinților cum este Gheronda Emilianos ca și aceste căi de abordare a textelor biblice să nu fie străbătute în *Tâlcuirile* sale în căutarea înțelesurilor. Surprinzătoare și vrednică de reținut este etimologia pe care o face substantivului Θεός (Dumnezeu), în comentariul la Psalmul 18, 7, unde aflăm că acest cuvânt vine de la verbul θέω, care înseamnă „alerg“, arătând că Dumnezeu este Cel ce aleargă în ajutorul nostru. Etimologia, nefiind singura posibilă, a fost aleasă datorită potrivirii ei în context. De asemenea, găsim analiza gramaticală a unor particule de al căror sens, variabil, depinde diversificarea exegezei. Așa, de pildă, sensurile multiple ale prepoziției πρό întemeiază, în Ps. 89, 1 un joc de cuvinte, vizibil în grecește, ce prilejuiește Părintelui Emilianos dezvoltări exegetice pe diferite planuri: local, temporal, eclesiologic.

Părintele ține să exploateze, de asemenea, și anumite figuri de stil care apar în psalmi, care, pe lângă randamentul lor stilistic, oferă suportul literar al unor noime adânci. Apar

---

PG 62, 690, argument reluat și în tâlcuirea la Ioan, PG 59, 49).

27 Fer. Augustin, *De doctrina christiana*, III, 1, 1.

28 Așa în *Răspunsurile către Talasie* 49 (FR 3, p. 181), 55 (FR 3, p. 221), 56 (FR 3, p. 288) ș.a.

amintite sau discutate diferite construcții cum sunt chiasmul (Ps. 83, 12), sinecdoca (Ps. 89, 1), *pars pro toto* (folosirea părții în locul întregului – Ps. 62, 4) și altele, pe care cititorul atent le va putea repera singur. Analiza formelor literare nu abate tâlcuirea Părintelui de la linia teologic-duhovnicească, dar ne amintește de grija cu care un mare ascet, Sfântul Ioan Scărarul, și-a alcătuit multe din capetele treptelor *Scării*, folosind cu măiestrie mijloace literare clasice și culte pentru potențarea sensului mistic. Frumosul poetic, prin forța sa de împărtășire a nerostitului și a nerostibilului, mijlocește și el accesul la taina cuvântului biblic, iar un iubitor de frumos, un filocalic precum Gheronda Emilianos nu putea rămâne insensibil la graiurile lui.

Sunt analizate, în unele cazuri, valorile pe care le pot avea diferitele categorii gramaticale ale substantivului sau ale verbului, de a căror interpretare, adoptată de traducător, depinde și înțelesul textului. Așa, în comentariul la psalmul 16, 7, cuvântul *dreptei Tale* poate fi înțeles fie ca un dativ instrumental, fie ca un complement direct, ceea ce duce desigur la două tâlcuiri diferite ale textelor. Alteori, analiza se îndreaptă spre cuvintele ebraice care stau la obârșia traducerii grecești, deschizând astfel noi porți înțelegerii. De pildă, în tâlcuirea psalmului 109, 1, Părintele ne dezvăluie în ce fel identitatea rădăcinii lexicale, care stă la baza cuvintelor ce denumesc atât pe Tatăl cât și pe Fiul, susține învățătura dogmatică a unității de ființă a Persoanelor treimice. Din aceste exemple cititorul va putea vedea cum atenția, chiar pânda tâlcuitorului la umbra trupului cuvintelor, făcută pentru a prinde noi înțelesuri, îi este răsplătită cu prada bogată a unei exegeze rafinate intelectual și de mare altitudine duhovnicească.

d) *Tradiția exegetică* este un alt element pe baza căruia Părinții și-au construit tâlcuirile biblice. O anumită soluție exegetică a putut trece de la un exeget patristic la altul, adăugându-i-se conotații noi și alcătuind un fel de tâlcuire tradițională a anumitor locuri din Scriptură. Am să aduc exemplul unui singur verset, In. 20, 17, a cărui tâlcuire de către generații succesive de exegeți ilustrează aceleași soluții, identificabile la Origen[29], la Eusebiu al Cezareii[30], la Sfântul Athanasie al Alexandriei[31] și la Sfântul Chiril al Ierusalimului[32]. La fel Sfântul Maxim spune că își dezvoltă explicația pe baza unei tâlcuiri auzite „de la un oarecare înțelept"[33], fără a-l numi. Uneori aceste soluții sunt citate explicit, alteori pot fi identificate doar de cunoscători. Ele fie sunt repetate ca atare, fie constituie puncte de plecare pentru noi dezvoltări exegetic-teologice.

Cititorul se va putea convinge, parcurgând *Tâlcuirile* din acest volum, că Părintele Emilianos cunoaște exegeza îndătinată a diferitelor locuri scripturistice, dar nu se oprește la ea, nu citează explicit niciodată, nu se mulțumește cu repetarea unor soluții mai vechi, fie ele și patristice, ci, înarmat cu arsenalul metodologic de exegeză amintit, cu vaste și detaliate cunoștințe scripturistice, se avântă adesea spre sensuri noi, potrivite cu împrejurările.

---

[29] Origen, *Comentariu la Ioan,* XXXII, PG 14, 824.

[30] Eusebiu de Cezareea, *Despre teologia bisericească*, PG, 24, 844, 909, 1009.

[31] Sfântul Athanasie al Alexandriei, *Despre Întruparea Cuvântului*, PG 26, 996-997.

[32] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza* VII, 7, PG 33, 613 și *Cateheza* XI, 18-19, PG 33, 713.

[33] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 59, FR 3, p. 320.

Amintind numai în treacăt unele soluții exegetice ale înaintașilor, Părintele își ia, într-un anumit sens, rămas bun de la ele, angajându-se pe propriul său drum, descoperit prin propria sa citire și meditare a Psaltirii. Din materialitatea textului studiat și stăpânit până în cele mai mici amănunte țâșnesc, prin exegeză, sensuri duhovnicești noi, legate de situația concretă a ucenicilor pentru care Părintele tâlcuia Scripturile, fără să apară nici un semn de artificialitate sau de forțare a textelor. Îl avem pe păstor în mijlocul turmei sale cuvântătoare, căreia îi tâlcuiește Scriptura pentru *aici și acum*, legat fiind în duh de toți înaintașii săi patristici.

În plus, se cuvine reținută și următoarea observație: dacă prezența sufocantă a citatelor patristice în comentariile de factură scolastică nu izbutește să le confere un duh, o metodă și o viziune tradiționale, în *Tâlcuirile* Părintelui Emilianos, modul său de exegeză – fără citate! – reușește să-l rânduiască pe linia ascendentă a tradiției exegetice ortodoxe prin felul în care își poartă cititorul la altitudini întâlnite doar la marii Părinți.

e) *Contemplația (theoria) biblică – scop și sursă a exegezei duhovnicești*. Fără îndoială, conceptul de contemplație, de *theoria* (de la grecescul θεωρέω – a vedea), este pe cât de vechi în istoria spiritului pe atât de încărcat de conotații, adăugate, una după alta, de-a lungul folosirii sale în curgerea vremii. Exprimând sensul filosofic precreștin, care desemna un mod de cunoaștere directă, imediată, prin pătrunderea esenței lucrurilor până la identificarea cu acestea, termenul a putut trece în lexicul teologic al Părinților. În lucrările lor se vorbește adeseori despre contemplație, vedere duhovnicească sau *theoria*. Dacă în scrierile despre rugăciune prezența acestui termen este de așteptat,

întâlnirea sa în lucrări exegetice este, pentru cei mai puțin avizați, surprinzătoare. O cercetare mai întinsă asupra termenului „contemplație" la Părinți arată că, în aproape toate situațiile, el desemnează o activitate a spiritului uman prin care omul cunoaște în mod direct o realitate duhovnicească[34]. Contemplația poate fi mijlocită de natura creată, fiind numită contemplație naturală, de rugăciune, dar și de citirea Sfintei Scripturi, iar atunci vorbim de contemplație sau *theoria* biblică. Prin mijlocirea cuvintelor pline de har ale Scripturii, mintea exegetului primește descoperirea înțelesurilor duhovnicești pe care Sfântul Duh vrea să i le descopere, potrivit cu momentul și cu locul respectiv. Duhul imprimă sensuri nesfârșite în cuvântul Scripturii și tot El le descoperă minții curățite prin viețuire filocalică[35], devenită capabilă să simtă „realitățile distincte din lumea nevăzută"[36]. Se vorbește deci, pe bună dreptate, despre metoda ermineutică bazată pe *theoria* ca de o metodă comună exegeților patristici, prin ea căutându-se sensul adânc pe care Sfântul Duh vrea să-l reveleze[37].

Toate metodele de exegeză înșirate până acum țin de latura umană a abordării textului sfânt. Cea a contemplației însă nu e atât o metodă, cât un dar al Duhului. Celelalte metode, practicate în condițiile viețuirii filocalice, se întâlnesc la un moment dat cu descoperirea de către Duhul

---

[34] Cf. Ierom. Dr. Agapie Corbu, *op. cit.*, p. 189.

[35] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 54 (FR 3, p. 240), 55 (FR 3, p. 256).

[36] O tâlcuire tradițională a acestui important aspect al vieții duhovnicești se poate vedea la Monah Theoclit Dionisiatul, *Sfântul Diadoh al Foticeii, Capetele despre cunoștință*, c. 30, tr. rom. Ierom. Agapie Corbu, Ed. Sfântul Nectarie, Arad, 2008, p. 83.

37 Pr. Dr. Vasile Mihoc, *art. cit.*, pp. 65-66.

Sfânt a unor noi înțelesuri duhovnicești în mintea curată și căutătoare de Dumnezeu a tâlcuitorului. Contemplația biblică e, astfel, trunchiul viguros din care odrăslesc roadele înmiresmate ale înțelesurilor duhovnicești, el însuși fiind hrănit de rădăcinile reprezentate de feluritele metode de cercetare a Scripturii și de viețuirea filocalică.

Se unesc, astfel, în citirea contemplativă a Scripturilor două povețe lăsate de Sfântul Marcu Ascetul: „Cel smerit cu cugetul și împlinitor al unei lucrări duhovnicești, când citește dumnezeieștile Scripturi, pe toate le aduce în legătură cu sine și nu cu altul" și: „Roagă pe Dumnezeu să deschidă ochii inimii tale și vei vedea folosul rugăciunii și al citirii."[38] Sensul duhovnicesc, așadar, i se descoperă celui smerit la cuget, care săvârșește corect lucrarea duhovnicească, prin deschiderea ochilor inimii sale, Duhul împărtășindu-i înțelesuri legate de el însuși și de mântuirea sa.

Chiar dacă în *Tâlcuirile* sale Gheronda Emilianos nu folosește niciunde termeni tehnici, precum „sens contemplativ" sau „contemplație biblică", totuși felul în care ajunge la înțelesurile dezvoltate în cursul tâlcuirii precum și natura acestora ne îngăduie să simțim o *theoria* în spatele comentariului. Metodele exegetice amintite îi permit Părintelui Emilianos să adâncească, să nuanțeze și să primenească semnificațiile cuvintelor tâlcuite, angrenându-le în asocieri noi și surprinzătoare, pregătind prin efortul analitic, dar și ascetic, momentul sintetic prin excelență al contemplației biblice. Din această viziune mijlocită de textul biblic se desfășoară apoi în fața ucenicilor o tâlcuire duhovnicească și personală, pe baza căreia aceștia vor putea reface, prin

[38] Sfântul Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, c. 6, 7, FR 1 (1993), pp. 284-285.

împreună-lucrarea harului, saltul duhovnicesc la viziunea sintetică, la *theoria* care le-a generat. Indirect, *Tâlcuirile* Părintelui devin pentru ucenicii săi de atunci, dar și pentru cititorii atenți de acum, o școală de lucrare lăuntrică, asemenea învățătorului care, luând mâna micului său elev, scrie odată cu el primele litere.

De aceea, nu trebuie să ne surprindă faptul că tâlcuirea multora din versetele psalmilor este pusă în legătură directă cu problemele duhovnicești întâmpinate în acea vreme de cele două obști, ci să înțelegem că aceasta e una din trăsăturile tâlcuirilor biblice duhovnicești, prezente constant în toată exegetica patristică.

De proveniență patristică, amintita expresie „citire ființială a Scripturii", folosită de Părintele Emilianos pentru a arăta măsura la care se cuvine să ajungă monahul, exprimă cunoașterea dobândită prin har, trăită, a lui Dumnezeu, mijlocită de cuvântul biblic. Expresia, pentru cine e familiarizat cu terminologia patristică de limbă greacă, este întâlnită, în diverse formulări, la mai mulți Părinți[39]. Avem, din această pricină, bune motive să vedem în folosirea ei de către Părintele Emilianos un sinonim teologic pentru formula „contemplație biblică", mai tehnică și mai cunoscută.

Părintele Emilianos face deci și o exegeză duhovnicească la Psalmi printr-o *theoria* biblică abia ghicită în spatele și la originea comentariului său, dintre ale cărui scopuri, cel formativ, de împărtășire a unui duh contem-

---

[39] Sfântul Maxim Mărturisitorul, de exemplu, Îl numește pe Iisus „cunoștință ființială", iar împărtășirea de Hristos, părtășie la această cunoștință (*Răspunsuri...*, 56, FR 3, p. 292). în această constelație de sensuri teologice, expresia Părintelui Emilianos ajunge să însemne: împărtășire de Hristos prin Scripturi.

plativ, nu este nici pe departe ultimul. Simultaneitatea contemplației scripturistice, momentul plin de Hristos, când Duhul i-a împărtășit înțelesuri noi, tainice, transpus de Gheronda în succesiunea cuvintelor tâlcuirii, poate fi regăsită, măcar în parte, de cititorul râvnitor să refacă drumul spre izvorul tâlcuirii. Ajuns aici, purtat de tâlcuire, va putea și el să se bucure de viziunea unificatoare și măreață deschisă înainte-i de *theoria* textului sfânt. E acesta un motiv pentru care tâlcuirile se cer citite și recitite.

3. *Traducerea* unora dintre versetele Psalmilor a pus probleme legate de armonizarea lor cu tâlcuirea. În unele cazuri, textele cu care este familiarizat, poate, cititorul nu exprimă în românește nici una din ideile pe care le dezvoltă comentariul. Cele mai cunoscute traduceri românești ale Psalmilor încearcă, în general, să „rezolve" problemele originalului grec, aducând textul spre cititor[40], încercând să-l omogenizeze, dându-i în cazul unei *lectio difficilior* o traducere interpretativă, ușor de înțeles de cititor, dar inutilizabilă pentru o exegeză mai profundă. *Tâlcuirile* Părintelui Emilianos sunt însă construite, nu de puține ori, tocmai pe amănunte care țin de literalitatea textului sfânt și, de aceea, redarea psalmului într-o traducere cosmetizată, crutând cititorul de efort, ar fi creat o prăpastie între textul psalmului și comentariul lui. Altfel spus, cititorul „ar fi înțeles" psalmul bine românizat, dar nu ar mai fi putut găsi nici o legătură între tâlcuirea lui Gheronda Emilianos și textul tâlcuit! Pentru a păstra la vedere această legătură și pentru cititorul român, foarte evidentă în textul grec, am optat, unde a fost cazul, pentru traducerea riguros

[40] Magda Jeanrenaud, *Universaliile traducerii*, Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 23.

literală a unor versete, chiar dacă ele forțează întrucâtva sintaxa românească. Așa, de exemplu, la psalmul 131, 4, pentru a păstra legătura textului cu tâlcuirea, am fost silit să redau printr-un calc textul grecesc, acesta calchiind la rândul lui formularea ebraică, iar în cazul psalmului 86, unde versiunile existente vorbesc de Ierusalim folosind genul neutru, a trebuit să folosesc în traducere femininul, ca în grecește, pentru a se înțelege la care „maică Sion" se referă tâlcuitorul. În restul cazurilor, cititorul e rugat să-și amintească de considerațiile de aici.

Diferențele dintre variantele în românește ale Psalmilor nu trebuie să-l neliniștească pe cititorul român câtuși de puțin. Orice traducere este un amplu proces hermeneutic, de tâlcuire a textului original de către traducător prin însăși lucrarea sa de traducere. Traducătorul alege permanent între mai multe posibilități de traducere a cuvintelor în funcție de criterii general valabile în traductologie sau impuse de natura textului în lucru. „O foarte bună traducere presupune o opțiune între niște versiuni posibile. Această opțiune ține de un univers hermeneutic: de ce aleg asta și nu asta."[41] Cu atât mai mult când textul e deja însoțit de tâlcuire, ești silit, ca traducător, să optezi pentru o anumită variantă de traducere din mai multe posibile: cea care susține tâlcuirea.

Această viziune sau teorie a traducerii exclude orice forme de înțelegere a traducerii ca operație mecanică, automată de transcriere a originalului în altă limbă, „și care are drept rezultat, oricine ar fi traducătorul, unul și același text, univocitate situată într-un sub-uman, cel al

[41] Irina Mavrodin, *Cvadratura cercului*, Ed. Eminescu, București, 2001, p. 110.

mașinii“[42]. Singura excepție în acest sens sunt formulele tehnice, dogmatice, liturgice stabilite prin uz îndelungat, asupra cărora nu (mai) există discuții. De aceea, dacă cineva propune o altă traducere a unui text, aceasta nu înseamnă implicit „corectarea“ celorlalte traduceri existente, nici nu reprezintă neapărat eliminarea unor greșeli, ci este alegerea altei variante de traducere posibile prin evidențierea altui câmp semantic cuprins latent în original, în urma unei poziționări diferite față de acesta. De cele mai multe ori, chiar traducătorii, când își revăd, după ani, traducerile, se întâmplă să adopte o perspectivă nouă, care îi determină să schimbe pe alocuri textul, dând la iveală unul complementar celui anterior, câtă vreme nici o traducere nu poate epuiza sensurile prototipului. Numerotarea versetelor este diferită de cea urmată în majoritatea edițiilor românești. Ea corespunde numerotării versetelor din Septuaginta, unde și titlurile Psalmilor sunt numerotate. La fel, trimiterile la textele altor psalmi urmează aceeași numerotație a Septuagintei.

Textul Psalmilor l-am tradus adoptând un aparat minim de natură lexicală și, pe alocuri, sintactică, pentru a realiza în mod discret, dar perfect inteligibil, „situarea în timp“ a textului sfânt, fiind convins că limba română poate să se exprime bisericește și să întrupeze în cuvânt înțelesuri filocalice și duhovnicești fără să copieze, din străvechi traduceri, exprimări ininteligibile azi și fără să se afunde în strădaniile de creare a unei limbi artificiale arhaice românești[43]. Oricum

[42] Cf. Irina Mavrodin, *Despre traducere, literal și în toate sensurile*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 2006, p. 24.

[43] Privitor la modalitățile lingvistice de „situare în timp“ a unui text, sunt de cel mai înalt interes considerațiile marelui clasicist și

ar sta lucrurile, cât timp orice traducere este „o nesfârșită urcare a muntelui“, „o lucrare deschisă, o activitate reîncepută, niciodată încheiată, definitivă“[44], nu-mi rămâne decât să cer îngăduința cititorului pentru neajunsurile pe care, cu siguranță, și traducerea de față le are.



Tâlcuirile la Psalmi ale Părintelui Emilianos, citite și recitite în lumina considerațiilor de mai înainte, ne fac să întrezărim mai bine statura duhovnicească a Părintelui. Am văzut că *Tâlcuirile*, prin metodă și duh, sunt în deplină continuitate cu exegeza biblică a marilor Părinți ai Bisericii, că sunt o actualizare a conținutului Scripturii, o aplicare a ei directă la situațiile concrete prin care treceau obștile monahale ale lui Gheronda Emilianos. Dacă cel ce proorocește, potrivit Apostolului, „vorbește oamenilor spre zidire, îndemn și mângâiere“ (1 Cor. 14, 3), putem spune că *Tâlcuirile* mustesc de duh profetic. Acest duh profetic aduce textul psalmilor în legătură cu împrejurările, ca rod al întâlnirii dintre ostenelile filocalice ale Părintelui și lucrarea Duhului, care descoperă înțelesurile de trebuință momentului. În umbra cometariului, *Tâlcuirile la Psalmi* vorbesc despre unitatea dintre o minte bine exersată în științele exegetice, cultura teologică și profană, și acrivia viețuirii duhovnicești, care știm că îl caracteriza pe Gheronda. Viețuirea filocalică și modul patristic de gândire („mintea Părinților“) izvorăsc firesc, în *Tâlcuiri*, înțelesuri

stilistician timișorean, regretatul profesor Gheorghe Tohăneanu, în *Măiastra*, Ed. Timpul, 2000, pp. 69-73.

[44] Idem, *Despre traducere...*, p. 94.

duhovnicești, contemplative, devenite apoi semințe de viață duhovnicească pentru ucenici și cititori. Prin *Tâlcuirile la Psalmi* exegeza duhovnicească a Scripturii se dovedește și azi nu doar îndreptățită la existență, alături de celelalte metode exegetice, ci necesară, ca izvor al povățuirii duhovnicești, ca sursă de insuflare pentru păstorul de suflete, ca împreună-lucrare cu Duhul, Care, prin ea, grăiește unei Biserici locale cele de trebuință momentului.

Dincolo de desfătarea duhovnicescă pe care *Tâlcuirile la Psalmi* din acest volum o împărtășesc, dincolo de prisosul lor spiritual și de bucuria prilejuită, există în ele ceva mai adânc, ceva formativ pentru cugetul fiecărui cititor, indiferent de locul său în pliroma Bisericii, arătându-i că, prin asimilarea la nivel de făptuire a moștenirii duhovnicești și intelectuale a Părinților, viețuirea creștină filocalică devine, firesc,

vedere a lui Dumnezeu.

Ierom. Agapie Corbu

1

Psalmul 62[1]

Psalm al lui David, pe când se afla în pustia Iudeii.

2. Dumnezeule, Dumnezeul meu, către Tine mânec;
însetat-a de Tine sufletul meu,
de câte ori Ție trupul meu
în pământ pustiu și neumblat și fără de apă.
3. Așa întru cel sfânt m-am arătat Ție,
ca să văz puterea Ta și slava Ta.
4. Că mai bună este mila Ta decât viețile;
buzele mele Te vor lăuda.
5. Așa bine Te voi cuvânta în viața mea
și întru numele Tău voi ridica mâinile mele.
6. Ca din seu și din grăsime să se umple sufletul meu
și cu buze de bucurie Te va lăuda gura mea.
7. De îmi aduceam aminte de Tine în așternutul meu,
în dimineți cugetam la Tine,
8. că Te-ai făcut ajutorul meu,
și întru acoperământul aripilor Tale mă voi bucura.
9. Lipitu-s-a sufletul meu dupre Tine
și pre mine a sprijinit dreapta Ta.

[1]Tâlcuire făcută monahilor de la Mănăstirea „Schimbarea la Față“ de la Meteore, la 9 martie 1968, în a doua duminică din Postul Mare.

10. Iară ei în deşert căutau sufletul meu,
intra-vor întru cele mai de jos ale pământului,
11. Da-se-vor în mâinile sabiei,
părţi vulpilor vor fi.
12. Dar împăratul se va veseli de Dumnezeu,
lăuda-se-va tot cel ce se jură întru El,
că s-a astupat gura celor ce grăiesc nedreptăţi.

2. Dumnezeule, Dumnezeul meu, către Tine mânec: însetat-a de Tine sufletul meu, de câte ori Ţie trupul meu în pământ pustiu şi neumblat şi fără de apă

Dumnezeule, Dumnezeul meu. Psalmistul repetă cuvântul de două ori, adăugându-i a doua oară şi genitivul posesiv *meu*. Atât de înfocată îi este inima, atât de înflăcărată de iubirea pentru Dumnezeu, încât nu se poate odihni. Se străduieşte ca, şi numai rostindu-I numele, să se sature. Pentru a-şi exprima legătura sa personală cu Dumnezeu, Psalmistul zice „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu!" cu aceeaşi iubire, cu aceeaşi duioşie cu care un copil mic ar spune: „Mămicuţa mea, mămicuţa mea!"

Psalmul este un cântec de dragoste. Dumnezeul lui este o realitate. De aceea Îl cheamă, Îl strigă, dar şi Îl caută: „N-aţi văzut pre cel pre care-L iubeşte sufletul meu?" (Cânt. 3, 3). Unde-I oare? Un freamăt puternic îl stăpâneşte. Dumnezeu era cunoscutul lui. Îl ştia, Îl întâlnise de multe ori. Voia să trăiască mereu împreună cu El. De aceea, Îl strigă, Îl caută cu atâta simplitate: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu!"

Către Tine mânec, Îi zice. Dimineaţă, foarte de dimi-

neață mă rog, Îți grăiesc. Ce înseamnă *mânec*[2] (ὀρθρίζω)? Dimineața (ὄρθρος) este penultima parte din străjile de noapte, din gărzile pe care le făceau iudeii. Împăratul, care avea atâtea treburi, se trezea încă de cu noapte, înainte de a miji de ziuă, înaintea zorilor? Desigur! Dulce-i somnul, dar ce e mai dulce decât rugăciunea și întâlnirea cu Dumnezeu?[3] *Către Tine mânec* înseamnă, de asemenea, că, încă fiind noapte, Te caut cu toată căldura, așa cum se traduce versetul corespunzător din textul ebraic[4].

Așadar, priveghind, Îl caută cu stăruință. Nu poate să doarmă, să se liniștească. Îl caută pe Dumnezeu de cu noapte. Dar unde se află David? Oare stă în palatul său și se gândește la El toată ziua, iar acum, de cu noapte, Îl caută? Nu! Este în pustie, prigonit de Avesalom, copilul său. Îl urmăresc uneltitorii. Vor să-l omoare (2 Împ. 15, 1). Este înfometat, însetat, gol, pătimește încercări de la furtuni și de la oameni. Și totuși, nu cere nimic. Nu-și cere mântuirea. Nu-și cere izbăvirea. Nu urmărește pedepsirea vrăjmașilor săi. Numai pe Dumnezeu Îl caută.

Dorul lui este de nemicșorat și în pustie. Toate celelalte pe care le putea cere ar fi vremelnice. Simte că, în noapte, numai de El este nevoie. Psalmistul știe că rugăciunile făcute ziua, dacă nu-și au rădăcina în noapte, sunt niște rugăciuni netrebnice, neputincioase, atrofiate. Luați un copăcel fără rădăcină, luați un lemn și sădiți-l în pământ! Prima vijelie îl va doborî. Dar când copacul are rădăcina adânc înfiptă în pământ, atunci este zdravăn. Așa

---

[2] În românește „a mâneca“, din latinescul *manicare*, înseamnă „a se scula, a porni dis-de-dimineață“. (n.tr.)

[3] Sf. Ioan Hrisostom, *Cuvânt de laudă la Sfinții mucenici* 3, PG 50, 711.

[4] Giannakopoulou, *Psalmi*, (în limba greacă), p. 291.

și viața noastră duhovnicească trebuie să-și aibă rădăcinile în noapte. De cu noapte începe viața creștinului. Altfel, este o viață fără adâncime.

Însetat-a de Tine sufletul meu. După Tine însetoșează sufletul meu, sinele meu întreg, ființa mea! Întotdeauna a însetat după Tine! Textul ebraic corespunzător l-am traduce cam așa: „Sufletul meu, Dumnezeul meu, Te dorește, se topește, se împuținează, suferă, suspină!"[5] Sufletul i s-a topit de atâta așteptare.

De câte ori Ție trupul meu în pământ pustiu și neumblat și fără de apă. Nu numai sufletul, ci și trupul îi însetează după Dumnezeu și suferă pentru El. *De câte ori*, adică adesea, de nenumărate ori am zice, Te doresc cu tărie și sufletul și trupul meu. Te caută din tot sufletul, și din toată inima, și din tot cugetul, și din toată vârtutea, cu toate puterile sufletești, duhovnicești și trupești, Te caută *în pământ pustiu și neumblat și fără de apă*. Sau, potrivit altei variante, care cuprinde o asemănare, „însetez după Tine, Dumnezeul meu, precum însetează pământul pustiu, neumblat și fără de apă"[6].

Așa cum pământul, când primăvara ploile întârzie, este cu totul sec și țărâna însetată crapă, se despică, deschide brazde, rămâne uscată, vrea apă, tot așa, Dumnezeul meu, și eu însetez după Tine! Pustia Iudeii, în care se află, îl îndreaptă spre pustia propriului său suflet. Pustiu e sufletul când Dumnezeu lipsește. Așadar, se adresează cu curaj Dumnezeului său personal, cunoscut, al său pentru că s-a trezit din noapte.

În troparul pe care-l cântăm în aceste zile: „Ușile pocăinței deschide mie, Dătătorule de viață", Îl rugăm pe

---

[5] Kallinikou, *Comentariu*, vol. 1, p. 358.
[6] Bella, *Psalmi aleși*, p. 239, Doikou, *Hexapsalmul*, p. 68.

Dumnezeu să ne deschidă ușa pocăinței. De ce? „Că mânecă duhul meu către Biserica Ta cea sfântă." De cu noapte, Dumnezeul meu, duhul meu Îți grăiește Ție! Ăsta-i lucrul care-i dă curajul și dreptul! Psalmistul mânecă și aici.

3. Așa, întru cel sfânt m-am arătat Ție, ca să văz puterea Ta și slava Ta.

O, Dumnezeul meu, de câte ori în trecut m-am îndreptat către Tine ca să-Ți grăiesc, *m-am arătat Ție*, am fost văzut de Tine – expresie a nobleței și a cinstirii – m-am înfățișat Ție, am venit să Te văd! Cum? *Așa*, cu această poftă nestăvilită, cu această dorire. Am venit și m-am înfățișat înaintea Ta, ca să văd *puterea Ta și slava Ta*. Două cuvinte cu același înțeles: *puterea Ta* cea slăvită sau *slava Ta* cea puternică, cea atotputernică.

Puterea Ta. A simțit-o de multe ori și avea nevoie de ea și acum. Slava (Ieș. 16. 10; Num. 16, 19) este semnul prezenței lui Dumnezeu. Cunoaștem aceasta. Să văd înfățișarea Ta, norul Tău (Ieș. 13, 21-22), întunericul Tău (Deut. 4, 11), toate cele în care Tu ești, acel ceva care este lucrarea (energia) nezidită a ființei Tale, prin care ne dăm seama că Tu existi, Dumnezeul meu! Să văd, să gust, să mă satur, să mă bucur *de slava Ta*! Cere, prin urmare, vedere. Nu-i ajunge numai să vorbească cu Dumnezeu. Vrea să-L și vadă, să se sature de El, să-L aibă întru desfătare.

Cum va reuși asta? *Întru cel sfânt m-am arătat Ție*. Nu zice „în cort" sau „în altar" sau „în templu". Nu zice „în casa Ta", ci *întru cel sfânt*, cuvânt cu semnificație deosebită. Sfânt înseamnă cel separat de toți, cel dedicat pentru totdeauna lui Dumnezeu. Sfântul potir, sfintele acoperăminte, sfânta

Masă nu mai pot fi folosite la nici o altă lucrare. Sunt sfinte, osebite numai și numai pentru slujirea lui Dumnezeu.

Așa și eu, Doamne, doar când sunt separat cu inima de toate, numai atunci pot să am legătură cu Tine, intrând în negura dumnezeiască a prezenței Tale! Cel veșnic nu Se amestecă cu cele vremelnice. Este pentru toți neapropiat, dar este apropiat de suflet, de omul care se întoarce în întregime către El și este stăpânit de starea de duh exprimată în versetul al patrulea:

4. Că mai bună este mila Ta decât viețile; buzele mele Te vor lăuda.

Înțelege pe deplin că mila lui Dumnezeu este mai înaltă *decât viețile*, mai presus decât orice formă de viață. Unul trăiește cu gândul că trebuie să-L slujească pe Dumnezeu. Altul trăiește cu gândul că banul, bogăția, puterea, funcția sau o viață diversificată dau sens existenței sale. În plus, *decât viețile* înseamnă mai presus decât lungimea zilelor, decât o viață lungă. Dacă presupunem că am avut una, două, trei, patru, o mie de vieți, dacă am putea să mai trăim după moartea noastră, *mila Ta* este mai presus de orice bine, de orice viață, de orice aș putea avea, chiar dacă m-aș desfăta de mii de ori de tot ceea ce mi-ar dărui lumea, cosmosul. Mila Ta este neasemuită! Milă este și iubirea lui Dumnezeu. Este însușirea Lui care ne dăruiește dreptul să ne unim cu El, să comunicăm cu El. Este singurul lucru care ne face în stare să ne apropiem de El, nu dreptatea noastră, nici virtuțile noastre.

Mila Ta, părtășia cu Tine, Doamne, unirea, Tu Însuți îmi ajungi! Dumnezeul meu, peste toate bunurile

mele, deasupra a mii, a zeci de mii de vieți, Tu ești Cel pe care Îl iubesc! *Buzele mele Te vor lăuda* este scopul vieții mele. *Buzele* în loc de gură – partea în locul întregului – Te vor lăuda, Te vor cânta, Te vor slăvi, Te vor mări. Trăiesc pentru slava Ta, pentru lauda Ta, pentru mărirea Ta. Și ce dacă mor, Doamne, în pustie, acolo unde mă prigonesc? Nu are importanță! Îmi ajunge să Te am pe Tine! Mai presus decât viața mea, pe Tine Te am! Scopul meu este lauda Ta. Gândul acesta îl conduce să facă o făgăduință lui Dumnezeu, în versetul al cincilea:

5. Așa bine Te voi cuvânta în viața mea și întru numele Tău voi ridica mâinile mele.

Așa, dorind cu atâta putere și tânjind după Tine, *Te voi binecuvânta în viața mea*! Rostul vieții mele este binecuvântarea, slava Ta. Altfel, ar fi ca și cum n-aș exista, ca și cum n-aș trăi. Viața mea va avea vrednicie când va gravita în jurul Tău, când Te voi mări și Te voi slavoslovi. Să ne gândim și la etimologia cuvântului „a binecuvânta": „bine" și „cuvânt". Slăvirea lui Dumnezeu se săvârșește când vin cu adevărat în comuniune cu Cuvântul, când devin Cuvânt, când viața mea se face cuvânt, se hristifică[7]. Nu există un mod mai bun să-L slăvim pe Dumnezeu. Atunci, cu adevărat, *întru numele Tău voi ridica mâinile mele*. Ție mă voi ruga, Ție mă voi adresa. N-o să am alt dumnezeu, n-o să înalț idoli în inima mea (Iez. 14, 3), n-o să fac raționamente, n-o să am dorințe, n-o să am nimic înlăuntru și în afară. Singurul meu Dumnezeu, singurul meu gând vei fi Tu! Mâinile mele înălțate

[7] Cf. Arhim. Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeu-Omul*, Athena, 1981, p. 37-38.

către Tine ca niște făclii. Cât de cunoscută ne este această imagine, cât de minunată! Ridicarea mâinilor se face în locul jertfei (Ps. 140, 2). Binecuvântarea mea, viața mea devin deja jertfă lui Dumnezeu. Așa de-ar fi inimile noastre!

6. Ca din seu și din grăsime să se umple sufletul meu și cu buze de bucurie Te va lăuda gura mea.

Ca din seu și din grăsime. Frumoasă asemănare! După cum cel flămând înșfacă o bucată zdravănă de carne și o mănâncă de parcă n-ar mai fi nimic altceva de mâncare, tot așa înfometez și eu după Tine, Dumnezeul meu! Asta mă umple de plăcere.

Și cu buze de bucurie Te va lăuda gura mea sau *va lăuda numele Tău*[8], cum apare în alte ediții. *Și cu buze de bucurie*. Buzele mele, bucurându-se de reușită, vor lăuda numele Tău. Sau, cu buze bucuroase Te va lăuda gura mea. Nu există alt mod de a se bucura sufletul omului pentru a trăi în chip reușit. Dumnezeu veselește tinerețile. El îmbucură sufletul. Atât de mult simțea bucuria comuniunii, încât în al șaptelea stih spune:

7. De îmi aduceam aminte de Tine în așternutul meu, în dimineți cugetam la Tine.

Dumnezeul meu, când îmi aduceam noaptea aminte de Tine *în așternutul meu*, mă îndeletniceam cu Tine de dimineață! Duhul meu la Tine cugeta! Să legăm prima parte a stihului al șaptelea, *de îmi aduceam aminte de Tine*, de stihul al optulea:

[8] Rahlfs, vol. 2, p. 63.

8. Că Te-ai făcut ajutorul meu, și întru acoperământul aripilor Tale mă voi bucura.

Nu m-am îngrijit să dorm. De-a lungul tuturor străjilor de noapte, în toate răstimpurile cugetam la Tine! Mă rugam Domnului meu și Dumnezeului meu, pentru că „ajutorul meu ești Tu" (Ps. 39, 18) *și întru acoperământul aripilor Tale mă voi bucura*.

De îmi aduceam aminte de Tine nu este o formulare condițională. Conjuncția *de* exprimă siguranța. Sensul ei profund este: „Desigur, Dumnezeul meu, îmi aduc aminte de Tine până și în așternutul meu! Cuget la Tine *în dimineți*, foarte de dimineață, pentru că ești ajutorul meu." În textul ebraic versetul corespunzător este: „La Tine cuget în străjile nopții"[9], toată noaptea.

Că Te-ai făcut ajutorul meu. Folosește aoristul[10] pentru a-și exprima experiența sa, trăirea sa. Este un lucru înfricoșător ca omul să nu aibă experiențe ale prezenței lui Dumnezeu! Cum poate să trăiască? Psalmistul își trage putere din trăirea sa și se adresează lui Dumnezeu. Dar experiențe corespunzătoare toți pot avea. Dacă cineva spune că nu poate e ca și cum ar spune că nu vrea. Luptătorul duhovnicesc simte aceasta. Sfârșitul troparelor cuvioșilor și mucenicilor este grăitor: „Slavă Celui ce v-a dat vouă putere, slavă Celui ce v-a încununat, slavă Celui ce v-a arătat în chip minunat!" El ne întărește, ne încununează, ne face minunați, ne slăvește. Și dacă El este Cel care face lucruri minunate (Ps. 76, 15), atunci orice om poate să ia din puterea Lui, să dobândească

[9] Hastoupi, *Vechiul Testament*, (în limba greacă), vol. 2, p. 129.

[10] Aoristul exprimă în limba greacă aspectul verbului de acțiune momentană. (n.tr.)

experiențe ale lui Dumnezeu, absolut lăuntrice și personale. Dumnezeu nu caută la fața omului (Gal. 2, 6).

Și întru acoperământul aripilor Tale mă voi bucura. O, Dumnezeul meu, așa cum pasărea își acoperă puii (Lc.13, 34), așa și Tu mă acoperi cu iubirea Ta, cu gingășia Ta, cu dragostea Ta! De ce să mă tulbur? De ce să mă zbucium? De ce să fiu îngândurat? Ajunge să am o inimă care Te simte și Te iubește! Și atunci *mă voi bucura*, viața mea va fi o bucurie. Înainte a spus *cu buze de bucurie*, iar acum *mă voi bucura*.

Bucuria este refrenul vieții adevăratului creștin. Se desfătează de ea pentru că amintirea trecutului îi arată că Dumnezeu niciodată nu-l părăsește. Cât ne este de folositor și nouă acest lucru! Să ne amintim de binefacerile lui Dumnezeu, care sunt nenumărate chiar și față de cel mai îndurerat, mai nefericit, mai sărac, mai mic și mai părăsit dintre oameni, așa încât, atunci când ne gândim la ele, să luăm putere și fericire. Cum, așadar, să nu-și înalțe glasul Psalmistul?

9. Lipitu-s-a sufletul meu dupre Tine și pre mine m-a sprijinit dreapta Ta.

Acum reciprocitatea simțirilor duioase, de iubire, și puterea unirii își ating culmea. Dulceață, subțirime, ca și cum ar sufla o boare ușoară, o mireasmă! *Lipitu-s-a sufletul meu dupre Tine*: M-am lipit, Dumnezeul meu, îndărătul Tău, nu vreau să mă mai despart de Tine! E o expresie a unei împreună-călătorii și uniri continue, a unei identificări și asimilări. Tu și cu mine, întotdeauna împreună, atât de uniți, încât să nu mai putem trăi separat, ci să fim una. Eul meu să se scufunde și să dispară în al Tău nesfârșit Tu!

Tocmai de aceea *pre mine m-a sprijinit dreapta Ta*, puterea Ta, harul Tău pururea mă ajută. Pentru a reuși în viața noastră duhovnicească sunt necesare două lucruri: voința omului, care este exprimată în prima parte a stihului, și harul lui Dumnezeu, exprimat în a doua parte.

Să ne gândim cu câtă dragoste și duioșie își iubește un copil mic tatăl. Îl prinde de mână, îl strânge, îl îmbrățișează, la fel și acela pe fiul său. Să fim atenți la icoana „Dulcea sărutare", care o înfățișează pe Născătoarea de Dumnezeu ținând în brațe pe Pruncul Iisus cu nesfârșită duioșie. Ea și El se îmbrățișează lipindu-și trupurile dar și fețele, ca și cum ar fi un singur om. Aceasta este voința.

Nu vorbește despre putere, nici măcar despre nevoința omului. Dispoziția sa lăuntrică este de a nu se despărți de Acela, *lipitu-s-a sufletul meu dupre Tine*. Astfel, puterea vine de la Dumnezeu, *pre mine m-a sprijinit dreapta Ta*, adică harul lui Dumnezeu. Așadar, voința mea și harul Tău izbândesc în toate. „Gândul meu nu se poate despărți de pomenirea Ta nici pentru o clipă", zice foarte grăitor Sfântul Athanasie[11], adică mintea mea nu poate nici măcar pentru o secundă să se desprindă de Tine, „ci înflăcărat de o fierbinte dragoste, sunt legat de Tine prin dorul Tău și prin amintire". Psalmistul coboară astfel harul lui Dumnezeu.

Cei patruzeci de mucenici, pe care îi prăznuim astăzi, ziceau: „Noi o singură vrednicie avem, o singură viață avem, un singur har sigur cunoaștem: moartea pentru Hristos!" De ce moartea pentru Hristos? Pentru că aceasta le va asigura veșnica împreună-locuire cu Dumnezeu. De aceea și ziceau: „Las' să înghețe picioarele noastre, ca să dănțuiască în rai! Las' să ni se frângă mâinile, ca să avem

[11] Sfântul Athanasie cel Mare, *Tâlcuire la Psalmi*, PG 27, 280B.

Cuprins